

Violencia, lenguaje e interpretación

Manuel Maceiras

Como toda obra dilatada en el tiempo y amplia por la diversidad de problemas, la de Ricoeur se presta también a la pregunta por la coherencia de sus discontinuidades. La respuesta es, a nuestro modo de ver, indudable: aparentemente heterogénea en los asuntos, se despliega sobre la permanente y perceptible preocupación por una ontología de la subjetividad. Ontología militante, es cierto, porque ella se va diseñando como el horizonte en el que concurren temáticas muy diversas, todas relacionadas con los asuntos que avivaron el interés filosófico a lo largo de más de sesenta años. Pero decir que su obra está inspirada por una ontología de fondo no supone sino reiterar el carácter filosófico de su pensamiento, puesto que no cabe filosofía sin ontología. No percatarse, sin embargo, de esta regularidad, puede inducir a interpretaciones poco adecuadas con sus propósitos reflexivos.

Si evocamos aquí el asunto, es porque los tres conceptos que constituyen el título de este breve ensayo, se inscriben en la matriz de esta ontología del sujeto, según la cual el yo es una realidad constituida por la dialéctica arqueología/teleología, que, entre otros trabajos menos extensos, se explicita en su libro sobre la interpretación de Freud¹. Freud, tomado sólo como ejemplo, hace explícita la dimensión arqueológica y Hegel la teleológica (*Fenomenología del Espíritu*), pero ambas recubren o recorren, por entero, el ser del yo: en sus manifestaciones más espirituales está presente una irrenunciable naturaleza; y en ésta radicada el germen de toda espiritualidad, en el sentido hegeliano. Por eso, ni Freud es el maestro de las tinieblas ni Hegel el de la luz, puesto que naturaleza y espíritu no son dos caras del hombre, sino entidades recíprocas, incomprensibles la una sin la otra. Si la temática es común a todo realismo existencial, de Jaspers a Merleau-Ponty y Marcel, Ricoeur se aproxima a él con indudable originalidad.

Sin extendernos más en esta referencia, puede decirse que, para Ricoeur, la violencia pertenece al ser del yo, de igual modo que a éste le es connatural el lenguaje. Pero la oposición violencia/lenguaje es *dialéctica* y, por tanto, no será posible la eliminación de una por el otro, sino la recuperación del sentido de su unidad sintéti-

¹ P. Ricoeur, *De l'interprétation, essai sur Freud*, París, Seuil, 1965. Trad. cast.: *Freud, una interpretación de la cultura*, Madrid, Siglo XXI, 1970.

ca, por encima de su polaridad. Es en el discurso, vertebrado por la comunicación y la interpretación, donde se hará posible su síntesis dialéctica.

Atenderemos al despliegue de estas ideas con la explícita intención de no prescindir de algunos de sus primeros escritos, que adquieren mayor significación a la luz de las últimas obras de Ricœur.

I. LO IRASCIBLE Y EL PRINCIPIO VIOLENTO

En su primera obra², diez años después del inicio de sus publicaciones, comentando a Jaspers, Ricœur y Dufrenne insisten con decisión en el carácter singular e inalienable de cada existente: cada uno se enfrenta a los demás existentes en un combate, amoroso en la intención, pero que no por eso deja de ser lucha no exenta de violencia, porque la comunicación no puede reducirse a comunión de existencias. Cada cual combate por «su verdad», no por «una verdad universal que crearía una comunidad en la que cada ser, lejos de afirmarse en su singularidad, tendría por misión la de identificarse con los otros en una comunión que sería lo contrario de la comunicación»³.

La comunicación, pues, solicita la afirmación fuerte de quienes se comunican. Se hace así posible que la intolerancia y el fanatismo sean permanente tentación, abriéndose paso la violencia en virtud de la esencial categoría comunicativa del existente. Marcadas originalmente por el existencialismo, de tales ideas Ricœur participará en adelante, tanto en su interpretación de las comunidades cortas, como y sobre todo en su visión posterior de la sociedad civil y del estado. En la propia esencia del estado se alberga el germen mismo de la violencia, lo que solicita, precisamente, el recurso a mecanismos reguladores de la comunicación, distintos y añadidos a los derivados de las convicciones puramente éticas. Ricœur en nada participa del espiritualismo comunitario o del anarquismo utópico, como tampoco del indiferentismo del pensamiento débil, precisamente porque toda comunicación y convivencia se producen entre seres que, si se proponen ser algo en común, deben serlo a partir de la afirmación de la propia identidad.

La imposibilidad de la comunión o fusión de existencias, por otra parte, encuentra sus límites en las categorías de «secreto» e «intimidad», por las cuales se hace imposible el despojo total de sí mismo, de lo que cada uno es, reivindicando un esencial egoísmo. Por eso, incluso si yo lo pretendo, «a cada instante mi esfuerzo tropieza con la resistencia del amor-propio, del interés, de este yo avaro, celoso, desleal, que no quiere comprometerse y, buscando siempre la confrontación y la prevalencia, rompe este contrato de igualdad sobre el que se funda la comunicación»⁴.

Tal es la condición del existente de «carne y hueso», con Unamuno, que, con realismo, nos obliga a asumir «este desgarrar del ser» (Jaspers), por encima de su trascendencia, que viene a poner de manifiesto la fragilidad de toda relación comunicativa y el abismo de su perversión violenta al «perder pie» por esta ruptura interior del ser.

² M. Dufrenne et P. Ricœur, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, París, Seuil, 1947. El libro, escrito en colaboración con M. Dufrenne, va prologado por el propio Jaspers, quien reconoce que en él se expone, no sólo «mi filosofía, sino la filosofía propia de los señores Dufrenne y Ricœur» (p. 8).

³ *Ibid.*, p. 167.

⁴ *Ibid.*, p. 170.

Tal abismo contra-comunicativo se abre como la primera «situación-límite» del «ser en situación», esto es, del existente, a la que no son ajenos ni el combate ni la violencia: «[...] no salimos de la lucha: no eludimos su forma violenta si no es para acceder a su forma amorosa. La violencia pertenece a la vida de los individuos y de los grupos; tiene por apuesta el espacio, los bienes materiales, la autoridad, la gloria: ella se oculta detrás de la igualdad, de la cultura, que se asienta sobre la explotación de un pueblo, con frecuencia desconociéndolo sus beneficiarios, detrás de la caridad y de la unión, que constituye siempre la fuerza de alguno o de algunos»⁵.

Afirmar que esto es esencial a nuestro modo de ser en el mundo, supone tomar conciencia de que sólo somos capaces de compromisos «impuros entre la fuerza y el derecho»; compromisos trabajosamente alcanzados y cuyo mantenimiento y permanencia no son tampoco posibles sin la fuerza. Nadie, pues, está capacitado para decir definitivamente «no» a la fuerza, por grande que sea su voluntad de paz y concordia.

La analítica existencial, guiada por Jaspers, se ve confirmada por la filosofía de la voluntad. Ésta se revela, no sólo como apetito de lo concupiscible, sino como enérgica capacidad de enfrentarse a lo difícil, a lo arduo ligado a lo irascible, en lenguaje escolástico. Ricœur hace radicar este impulso en la naturaleza misma de la vida. Ésta se manifiesta, citando a Adler, por la serie de impulsos que éste llama *Ichtriebe*, impulsos del yo, no reductibles a la libido freudiana. Impulsos del yo que en Nietzsche se asocian a la voluntad de afirmación, de autodeterminación y de poder que se realizan como creación y contienda. Eso mismo es confirmado por la propia ciencia biológica que nos presenta la vida como tendencia a lo difícil, a lo desinteresado, a la sobreabundancia de potencia, hasta tal punto que toda vida pone en ejercicio un impulso «de lucha no *para* vivir sino *para* vencer»⁶.

Se abre así el camino hacia una psicología del combate, concernida por el aspecto destructor y dominador de la voluntariedad que encuentra su última razón en la vida misma que no puede ser sino enérgica reivindicación de supervivencia. Lo que no supone, en absoluto, primar la guerra sobre la paz, sino reconocer que «la paz es siempre una conquista ética sobre el querer-vivir violento; ella procede de la afirmación de otros valores supra-vitales de justicia y de fraternidad. Por esto no puede haber moral puramente biológica; porque la vida tiende a la efusión y a la destrucción con una sorprendente indistinción»⁷.

Es de la misma arqueología del sujeto de donde mana la vida como combate. Siendo «arqueológica», la violencia no es atributo histórico-paleolítico al que la cultura pueda hacer desaparecer. Sigue presente en el seno mismo del hombre moralizado y civilizado, del que vive en comunidad y en sociedad. No otra cosa había dicho Rousseau, afirmando que el amor propio es el germen de la violencia que arruinó la igualdad natural. Por eso la paz, para Ricœur, es conquista premiosa y cotidiana con las armas de otros valores no estrictamente vitales: valores morales, civiles y jurídicos. Pero, no por redimible, deja de ser real la relación vida-violencia: «El gusto por lo terrible, con su desprecio latente por el placer y por lo fácil, su

⁵ *Ibid.*, pp. 188-189.

⁶ P. Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, Paris, Aubier, 1963, p. 113.

⁷ *Ibid.*, p. 113.

inquietante aceptación del sufrimiento, parece ser una de las primerísimas componentes del querer-vivir»⁸.

Gusto por lo terrible e impulso que se hace real como ansia de hazaña, como ambición heroica de vencer frente al deseo de poseer; «voluntad quijotesca», dice Ricœur. Sin embargo, la cita no parece muy feliz porque Don Quijote se empeña en la hazaña con una previa voluntad moral: la defensa del débil y del oprimido. Es un luchador «por los espíritus», confirma Unamuno, porque la hazaña toma carne en la voluntad desinteresada de vencer la violencia que sufren los que considera indefensos⁹.

En continuidad con la aproximación existencial y biológica a la raíz de la violencia, Ricœur confirma el mismo propósito, ahora con Freud, desde un punto de vista psíquico. No se trata de pesimismo alguno, sino de dar cuenta de una historia que, día a día hasta nuestro tiempo, va confirmando la no falsedad del «homo homini lupus». El inconsciente, tan natural como eficaz, es impulso a satisfacer la necesidad de agresión, de explotación y de utilización —sexual, social, económica...— del prójimo. Es indudable esta «hostilidad primordial del hombre respecto al hombre»¹⁰. Seamos más o menos freudianos, lo cierto es que la historia confirma a Freud. Pero, para Ricœur, no es ésta una interpretación que haga justicia a Freud por completo. Y lo que acabamos de decir reclama su contrapartida dialéctica. No se trata de negar el carácter tanático del inconsciente, sino de atender también al concepto de «sublimación», reinterpretando su sentido a partir del mundo de la cultura, en donde la vida prevalece contra la muerte y la violencia interior se sobrepone a la violencia exteriorizada.

Atendiendo a los tres hitos jalonados por la filosofía de la existencia, el vitalismo y el freudismo, Ricœur esboza una arqueología de la violencia no reductible a los circuitos psicológicos del estímulo/respuesta ni deducible de consideraciones históricas o experimentales. Ella *es* antes y con independencia de los comportamientos y de la propia experiencia. Un real y violento «a priori», preempírico en cuanto constitutivo del ser mismo del yo, hace imposible omitir «lo irascible, el gusto por el obstáculo, la voluntad de expansión, de combate y de dominación, los instintos de muerte y sobre todo esta capacidad de destrucción, ese apetito de catástrofe que es la contrapartida de todas las disciplinas que convierten el edificio psíquico del hombre en un equilibrio inestable y siempre *amenazado*»¹¹.

Ahora bien, como todo «a priori», este principio preempírico afincado en lo irascible debe tomar tierra en la experiencia. Por eso no es, de modo automático, generador de violencia real. Debe ser ejercido, practicado y encarnado para que la violencia aparezca. Eso quiere decir que, aun siendo connatural, no es necesariamente esencial. En una consideración puramente eidética, el hombre puede ser pensado como esencialmente no violento. Pero, de hecho, lo encontramos históricamente siempre vinculado a

⁸ *Ibid.*, p. 114.

⁹ Cf. M. Unamuno, *Vida de Don Quijote y Sancho*, Madrid, Espasa-Calpe, 1881, 17.ª ed.

¹⁰ P. Ricœur, *De l'interprétation, essai sur Freud*, op. cit., p. 299; trad. cast.: p. 263. En estas páginas interpreta la «pulsión de muerte» siguiendo *El malestar en la cultura*, entre otras obras de Freud, para reconocer con él que, si bien «el fin de toda vida es la muerte» (*Más allá del principio del placer*), lo cierto es que tal afirmación debe ser enfrentada, dialécticamente, con la no menos legítima interpretación de Freud según la cual la vida y la cultura son permanente lucha contra la muerte. Si recordamos aquí a Hegel, la cultura como espíritu o permanente impulso que todo ser natural ejerce como antídoto contra el «anquilosamiento y la muerte».

¹¹ P. Ricœur, *Histoire et vérité*, París, Seuil, 1955 (3.ª ed.), p. 237. Trad. cast.: *Historia y verdad*, Madrid, Encuentro, 1990, p. 209.

la violencia. Ésta es histórica, pero lo es desde el principio. Se establece así una analogía necesaria entre violencia y mal: el hombre, para Ricœur, es pensable como inocente, pero su propia naturaleza es el origen, la ocasión y el lugar por donde el mal entra en el mundo. Eso quiere decir que el hombre tanto lo comete cuanto lo padece. Es esta la paradoja con la que nos enfrenta Kant después de Rousseau: concebible como esencialmente bueno, al hombre no lo encontramos más que históricamente depravado.

Siguiendo esta analogía, Ricœur insistirá en que inocencia y culpa deben ser pensadas como cara y cruz de la misma moneda ya que la voluntad malvada lleva implícita la posibilidad de su superación. El mal no es destino irremediable, lo que abre el camino a su remisión y a su reasunción en el orden de la regeneración y del perdón¹². El lenguaje simbólico es aquí elocuente, sin que sea necesario recurso alguno a motivaciones teológicas. Del mismo modo, violencia y no violencia deben ser retomadas conjuntamente por la reflexión, y lo que venimos llamando principio violento no puede ser desvinculado del empeño reflexivo para la reducción e incluso eliminación de la violencia. Esto nos remite al ámbito del discurso, como veremos. Pero antes, saliendo de lo vital y psíquico, no es posible eludir otra violencia igualmente ineludible: la connatural a la propia vida política.

II. VIOLENCIA Y POLÍTICA

La relación violencia-política pasa por la previa determinación de la especificidad de lo político, antes de atender a la oposición Estado-Ciudadano. Ricœur reincidente en la permanente y bien conocida convicción que se mueve entre Aristóteles y Rousseau: el hombre no alcanza su humanidad sino en su desarrollo como ciudadano, esto es, en la vida que tiene como ámbito y horizonte el de una «universalidad» vertebrada por exigencias que no son las del individuo aislado. Si eso mismo había reconocido Aristóteles en relación con el sentido teleológico de la naturaleza humana, Rousseau, en *El contrato social*, reitera las mismas certezas, si bien a partir de la historia de la convivencia que, para hacerse posible, requiere que la voluntad de cada uno sea enajenada en favor de la voluntad general, objetivada como Estado. De este modo, cada uno ve salvaguardada su libertad, sus bienes y su vida en virtud de la institución y de la ley que todos y cada uno acatan como propia.

Con Aristóteles y Rousseau, Hegel es un permanente invitado en esta contienda, ya que para él es en la *Sittlichkeit*, en el mundo de la eticidad o de las instituciones familiares, jurídicas, políticas, estatales, etc., en donde se hace posible la realización de la libertad no alienada, a lo que sirve de garantía lo jurídico, asimilado a lo espiritual, según sus propias palabras: «El ámbito del derecho es lo *espiritual*, que es *libre* de tal modo que la libertad constituye su substancia y determinación, y el sistema del derecho es el reino de la libertad realizada, el mundo del espíritu producido de él mismo como una segunda naturaleza»¹³.

¹² Temática aquí sólo apuntada, que constituye el núcleo reiterado de varios trabajos de los que el más significativo es la obra *Finitud y culpabilidad*: I. *L'homme faillible*, II. *La symbolique du mal*, París, Aubier, 1960. La traducción castellana recoge los dos tomos en un solo volumen: *Finitud y culpabilidad*, Madrid, Taurus, 1969.

¹³ G. W. F. Hegel, *Fundamentos de la filosofía del derecho*, Madrid, Libertarias, 1993, § 4, p. 96. Estas ideas de Hegel rondan toda la filosofía política de Ricœur. Explicitamente véase «La filosofía y la política ante la cuestión de la libertad», en *Libertad y orden social*, Madrid, Guadiana, 1970.

Abriéndose camino entre Aristóteles, Rousseau y Hegel, Ricœur es claro: todas las recriminaciones al estado, todas las críticas a su carácter opresor, a la despersonalización y anonimato en él frecuentes..., todo eso adquiere sentido dentro y no fuera del reconocimiento de su necesidad. De sus primeras a sus últimas obras (*Soi-même comme un autre*, *Le juste*), las instituciones políticas —civiles, aconfesionales, religiosas, etc.— aparecen como mediaciones necesarias para el desarrollo de una libertad realmente humana, precisamente porque la experiencia antropológica original no es la del *yo* o el *tú*, sino la del *nosotros*. Por eso mismo es impensable cualquier bandera moral o el utópico anarquismo, ajeno a fines, bienes y formas concretas de convivencia, más o menos institucionalmente establecidas.

Pero la aceptación de su necesidad, no puede ocultar la paradoja que el estado lleva en su seno, ya que su propia naturaleza condensa no pocas violencias: la de su origen, generalmente derivado de la fuerza, la impuesta por exigencias del orden, la del propio derecho penal... Por eso, «lo que una fisiología de la violencia no puede olvidar es que el Estado es el foco de una concentración y de una transmutación de la violencia [...]». Lo que está en juego en lo político, en sentido propio, es el poder; efectivamente, en el plano del Estado se trata de saber quién es el que manda, quién está subordinado, en una palabra, quién tiene la soberanía, en beneficio de quiénes, dentro de qué límites, etc.»¹⁴.

No se trata, como se ve, de una consideración formal de la realidad política, puesto que ésta no es concebible sin su encarnación histórica. Es entonces cuando, además de afirmar su racionalidad, debe ser reconocido el «origen pasional del Estado» que, como realidad histórica, perdura como autocracia residual, en cuanto que, solicitado para hacer posible la limitación y el control de la violencia natural individualista, no alcanza su fin sólo por medios racionales y pacíficos, sino y en buena medida a través de los componentes violentos consubstanciales a toda empresa de control. Ello implica una esencial paradoja de todo Estado, al no poder prescindir de aquello que pretende erradicar. Del derecho penal al extremo de la guerra, pasando por infinitas situaciones de fuerza a las que se ve obligado el estado, todos estos hechos parecen justificar las anteriores afirmaciones.

Pero la condición paradójica del Estado queda más al descubierto si se atiende a las múltiples variantes pasionales que pueden engendrarse a partir de su propia legitimidad: él puede ser arbitrario, violento, tiránico, deshumanizador, verdugo de sus propios ciudadanos, con no poca frecuencia movilizados hasta la muerte invocando la *razón de estado*. No es, por eso, ningún desacierto decir que es «poder susceptible de convertirse en insensato». Las cosas no parecen de otro modo si nos apartamos del formalismo político, como hace Ricœur respecto a Eric Weil¹⁵, quien, por otra parte, le ha servido siempre de sugerencia y magisterio. Pero el formalismo es engañoso porque el Estado sólo pensado no es histórico, su contenido es inherente a relaciones de fuerza: fuerza interior de la libertad que debe realizarse a sí misma en relación con la norma; fuerza exterior de la ley, a la que es ineludible su carácter de límite.

¹⁴ P. Ricœur, «El hombre no violento y su presencia en la historia», en *Histoire et vérité*, op. cit., pp. 238-239; trad. cast.: p. 210.

¹⁵ E. Weil, *Philosophie politique*, París, Vrin, 1956.

Abandonado el punto de vista formal, es entonces cuando se desvela el verdadero rostro de todos los factores de la vida comunitaria y queda al descubierto su alcance: lo que importa y tiene significación no es ya lo político, sino la política; no los hitos históricos, sino los acontecimientos. A su vez, el problema no es la soberanía sino el soberano, no el Estado sino el gobierno. En fin, la fuerza impulsora de comunidades y pueblos cae más de parte del Poder que de la Razón histórica¹⁶.

De este modo, la esencia política del hombre debe conjugarse, no con la idealidad de la autoridad, sino con la realidad del poder que no gobierna sin coacción, incluso cuando lo hace dentro de los límites legales. Tanto el concepto mismo de «estado de derecho» como el de «límites constitucionales» delatan la componente violenta del estado en cuanto que su propia estructura solicita la tutela constitucional como frontera y cauce del propio poder. Es mérito de Maquiavelo haber puesto de manifiesto la relación entre política y violencia. La acción política se vertebra por una lógica de medios y técnicas para adquirir y conservar el poder. Lo cual trae a primer plano la importancia de las ideas, de las clases, de los intereses, etc. dominantes y movilizados de fuerzas. No cabe duda: la sociedad política se mueve entre la esfera ideal de las relaciones de derecho y una esfera real de relaciones comunitarias, inviables sin un gobierno, sin poder, en fin, sin policía y sin violencia.

Con Max Weber, Ricœur reitera que la fuerza pertenece a la definición del Estado de derecho, único detentor de la legítima facultad de coacción¹⁷. No se trata, pues, de que la violencia siga siendo la tentación mayor de los gobiernos, sino de la exigencia de pensar juntos el Estado como límite de la violencia y la violencia que él mismo implica. Eso obliga a no disociar la reflexión política de la reflexión sobre el mal. Aparecerán entonces dos certezas. La primera pondrá en evidencia que violencia y razón son «radicales» y coinciden en la definición del estado, a lo que se muestra contraria la filosofía política. La segunda dejará al descubierto que la política encuentra su pleno sentido en el empeño de reducir la violencia y regenerar la historia, del mismo modo que el mal lleva en sí mismo implícita la conciencia de su remisión. En este sentido, «la política es [...] una empresa de culpabilidad calculada, de reducción de la violencia, que se mantiene más acá de la regeneración radical y conserva solamente al género humano»¹⁸.

De este modo, el empeño político encaminado a la reducción de la violencia es la contrapartida del origen pasional y de la autocracia residual del estado. Lo que significa también que no es automático el paso a la situación de no violencia, ni está prescrito el tránsito a la paz perpetua. En esa tarea radica la legitimación que históricamente debe darse a sí mismo el estado para reconocerse como estado de derecho. En este sentido, su violencia legal no podrá tener más propósito que el de ser condición de posibilidad para acrecentar la paz y, con ella, los beneficios de la libertad.

Pero la violencia es también connatural a otro ámbito, no menos significativo que el estrictamente político: el de las convicciones culturales, religiosas y simbólicas en general.

¹⁶ P. Ricœur, *Histoire et vérité*, op. cit., p. 268; trad. cast.: p. 236.

¹⁷ P. Ricœur, *Du texte à l'action*, París, Seuil, 1986. Comentario que Ricœur evoca con frecuencia en relación con las tesis más formalistas de Eric Weil y las más comunitaristas de Hannah Arendt. Cf. igualmente, «Pouvoir et violence», en *Lectures 1*, París, Seuil, 1991, pp. 20-42.

¹⁸ P. Ricœur, *Lectures 1*, op. cit., p. 114.

III. LA VIOLENCIA EN LAS CULTURAS

Recurrimos al concepto de «cultura» en su sentido amplio, asimilado, en buena medida, al de «civilización». Sin embargo, también para Ricoeur este término abarca toda la gama de realidades tradicionales que tienen que ver con las instituciones, los instrumentos técnico-económicos y las formas de vida de un grupo amplio de personas o pueblos. «Cultura», en proximidad al alemán *Kultur*, se aplica más específicamente a los valores propios de una comunidad. Lo que diremos a continuación puede ser referido a ambos significados.

No hay duda: una civilización planetaria tiende a generalizarse, no sólo en el orden de los instrumentos, sino incluso en el de los valores. A pesar de eso, cada grupo humano, cada pueblo, sigue siendo fiel a determinadas maneras de interpretar su modo de estar en el mundo, impulsado por motivaciones peculiares, más o menos conscientes. Se originan así modos de vida, vinculaciones con la naturaleza, formas familiares, festivas, etc. muy específicas, que conducen hasta valores básicos y símbolos fundamentales muy diferenciados que caracterizan a pueblos y lugares. Visto el problema históricamente, es claro que el tiempo, el espacio, la sociedad, etc. no eran igualmente entendidos en Grecia, en la Edad Media o en nuestros días. Sea en una visión sincrónica o diacrónica, no es posible afirmar la unidad del *éthos* humano: «la humanidad no está constituida por un solo estilo de cultura, sino que ha 'tomado' su estilo en figuras históricas coherentes y cerradas: *las* culturas. La condición humana es tal que no es posible desplazarse fuera de ella»¹⁹.

La heterogeneidad cultural es el envoltorio del núcleo creador de los pueblos: sus símbolos básicos. Pero, de forma más evidente, se manifiesta en la diversidad de lenguas. Símbolos básicos y lengua son, de este modo, el santo y seña de las culturas. Si los primeros son intransferibles, de la segunda podemos hacer traducciones. Pero, si es penosa toda traducción, lo es mucho más la comunicación en el terreno de las instituciones y los valores. La dificultad es visible entre nosotros, si atendemos al que llamaré «efecto antiilustrado», común en la España actual. «Antiilustrado» porque si la Ilustración se propuso primar lo *histórico*—entendido como lo técnico y socialmente progresista—, frente a lo *tradicional*—costumbres populares y religión—, hoy tendemos a minimizar la historia a la que han concurrido los empeños diversos para elevar a primer plano las tradiciones peculiares de unos y otros. De este modo, la espontaneidad cultural originada en la convivencia, y por eso mismo el valor popular más respetable, se eleva a criterio «progresista» frente a proyectos históricos que requieran el concurso de otras tradiciones.

La exaltación del «espíritu popular», entendido como cultura y no irracionalmente invocado, parece que debiera generar comunicación con aquellos que, por ser culturalmente diferentes, se hacen acreedores a igual respeto que cada cual solicita para su propia cultura. Sin embargo, en tal espíritu, no menos que en el religioso, se afincan y de él se alimentan actitudes hostiles y violentas, justificadas por la fuerza de las convicciones peculiares.

¹⁹ P. Ricoeur, *Histoire et vérité*, op. cit., p. 296; trad. cast.: p. 260. Igualmente *Lectures 1*, op. cit., pp. 239-255.

Toda convicción alberga en su seno un principio de fuerza, la de la propia adhesión a sus valores específicos, que no facilita la comunicación. Aparece así la tentación de la violencia, tanto más perversa cuanto larvada bajo la túnica de la fidelidad a lo ancestral y popular. Tampoco en este caso tiene cabida formalismo alguno: la tolerancia postulada y procurada debe pasar por reconocer el principio violento que se alberga en las convicciones fuertes. Por eso una cierta paradoja acecha también aquí: la de proclamar la comprensión universal y practicar la intransigencia.

Soporte de la convicción cultural es el lenguaje, animado por los fervores que invocan «lo más sagrado», el *espíritu del pueblo*, como el más eficaz de los instrumentos para la salvaguarda de las propias convicciones, precisamente cuando éstas entran en relación con otras diferentes. Y cuanto mayor es la diferencia, más fuerte la violencia para movilizarse. Es ésta la razón de que una generalizada sofística tienda a legitimar el espíritu culturalmente conservador, incluso cuando la cultura es sólo máscara de la tentación usurpadora. Una retórica perversa es el primer paso que, como hoy tenemos por demostrado, da uno segundo y definitivo con la invocación de la violencia, más o menos explícita, contra lo diferente.

Concluyendo estas aproximaciones, la reflexión de Ricœur sobre la violencia, diversificada por sus objetos, se enmarca en continuidad de una antropología diseñada en la *Filosofía de la voluntad*, y que lleva la marca del realismo fenomenológico existencial: si, por una parte, el yo se reconoce en las cosas mismas, por otra, es en su mismo seno donde aparecen sus propias patologías. Entre ellas la de la violencia. Debemos, en consecuencia, reconocer que «el *conflicto* aparece como originariamente constitutivo del hombre; el objeto es síntesis, el yo es conflicto. [...] Todos los conflictos externos no podrían ser interiorizados si un conflicto latente de nosotros con nosotros mismos no los precediese [...]», si nosotros no fuésemos ya esta desproporción de *bíos* y de *lógos*, cuya original discordia sufre nuestro 'corazón'²⁰.

No puede ser pasada por alto esta invocación al realismo, por una parte psíquico y por otra histórico, porque es bien cierto que «lo terrible de la psique» se prolonga en «lo terrible de la historia». Ayuntamiento que, sin pesimismo, acompaña a toda voluntad de comunicación. No podemos engañarnos ni engañar: siempre y en todo caso la violencia puede aflorar porque ella habita nuestro interior y nos engloba desde el exterior. Y, siguiendo su propia lógica, toda violencia busca suprimir al otro, la muerte del otro. Éste es el *siste viator* que, si distingue violencias menores o mayores, debe ser consciente de que no hay ninguna que no conduzca al asesinato. Una vez iniciado su proceso exterior, por leve que sea su marcha, la violencia interior impondrá un determinismo que no acabará sino en la destrucción. De ahí el valor de la educación, de la formación..., que no pasen por alto que la violencia existe como realidad antropológica e histórica primitiva. Pero antropología e historia quedan como cometidos encomendados a la capacidad humana para procurar la paz. Confluimos con ello en nuestro último punto.

²⁰ P. Ricœur, *L'homme faillible*, op. cit., p. 148 (trad. cast.: *Finitud y culpabilidad*, op. cit., p. 148). El término «corazón» quiere expresar la parte afectiva y sentimental que en las páginas anteriores del libro se había analizado. La conclusión de esta obra es la de ofrecer un concepto comprensivo (no explicativo) del hombre como desigual consigo mismo, habitado por la desproporción de sí a sí mismo. Él es «mediador de la realidad fuera de sí misma, mediación frágil para sí mismo» (p. 156. Trad. cast.: p. 156), «síntesis frágil del hombre como el *devenir* de una oposición: la oposición de la afirmación originaria y de la diferencia existencial» (p. 157. Trad. cast.: p. 157).

IV. PRINCIPIOS DE LA ACCIÓN NO VIOLENTA

La sutileza de las formas de violencia no es recapitulable, haciendo con ello inválida cualquier tentativa moralizante. Evitando la simplificación y el moralismo, Ricœur se sitúa en lo que puede llamarse «exigencias de la acción sensata»: «acción» porque la violencia no puede ser afrontada desde el formalismo político o a partir de meras convicciones, sino por medio de prácticas específicas y concretas; «sensata» porque la violencia tiene como su otro, como su contrario, el sentido, esto es, una interpretación del hombre y de la historia vertebrados por el despliegue de una lógica de la libertad. Lo cual no supone la contradicción de afirmar que la libertad sea la realización de la necesidad —natural, psíquica, social, etc.—, sino reconocer que la acción humana presume el desarrollo de una racionalidad vivificadora y no su irracional destrucción. Si el hombre no es lobo para sí mismo, esto quiere decir que tampoco puede serlo para los demás. Es este el sentido que se opone como contrapartida a los diversos principios violentos.

Retomando ideas permanentes de Ricœur nos aproximaremos a ámbitos en los que se despliega *el sentido* de la «acción sensata» como lo «otro» de la violencia.

1. *La conciencia ética como «estima de sí»*

Fiel a sus pretensiones ontológicas, que evocamos en la primera página, Ricœur no se propone una «teoría de las virtudes» o la formulación de una filosofía moral, si bien toda su filosofía tiene trasfondo ético. Pero ético no puede confundirse con moralismo. La filosofía, en efecto, es *ética*, como para Spinoza, en cuanto conduce de la alienación a la libertad a través de la reasunción del yo por sí mismo, en un esfuerzo por ser, por existir y por identificarse con el fundamento de sus propios actos, en un movimiento próximo a lo que Fichte llama «juicio tético»²¹. Es éste un acto de reapropiación porque en la afirmación originaria «yo soy» se desvela la «falta de ser», la negatividad que radica en la misma afirmación originaria.

Estas ideas, que guardan relación con el existencialismo fenomenológico de Ricœur, sugieren una primera concreción, importante para nuestro propósito: la de interpretar la ética en sentido más ilustrado que puritano. La conciencia ética, en su origen más primitivo, no se refiere tanto a una norma que manda o prohíbe, cuanto a la intencionalidad de afirmarse como proyecto que debe ser realizado con pleno dominio de sí. No se caracteriza, pues, por el «no hagas esto y haz lo otro», sino por el «puedes ser de otro modo, ser más, ser mejor». La «filautía» aristotélica (*Ética a Nicómaco*, IX, 1168 b 8) se retoma, en consecuencia, no en sentido egoísta, sino como solicitud de «elección reflexiva y razonada» (*proaitresis metá lógou*) por la cual el hombre se hace cargo de sí mismo como autoproyecto, irrealizable sin contar con la irracionalidad de lo irascible, pero factible afrontando el principio subjetivo violento por medio de la reflexión.

En consecuencia, la conciencia ética es responsable, en primer lugar, ante sí misma. En igual sentido podría interpretarse el inicio de *Ser y tiempo*, en donde al

²¹ P. Ricœur, *De l'interprétation, essai sur Freud*, op. cit., p. 53. Trad. cast.: p. 43; *Le conflit des interprétations*, Paris, Seuil, 1969, pp. 325, 336.

Dasein se le asigna el cometido de su propia existencia y de responder ante sí mismo, porque no es un mero *poder ser*, sino también un *deber ser*. En esta orientación ética, la intencionalidad moral se interpreta como la realización efectiva e histórica de la libertad, entendida, no como tendencia, sino como tarea que coincide con la de hacerse el hombre a sí mismo por medio de obras y realizaciones concretas. Hegel quiere expresar eso mismo cuando insiste en que el derecho es el mundo de la libertad hecha realidad (*Fundamentos de la filosofía del derecho*, § 4). Aquí «derecho» significa lo mismo que «eticidad» y Hegel lo usa para expresar el contenido histórico de la moralidad, reaccionando, a su vez, contra la tradición kantiana que había visto en la moral un ideal «a priori» sin contenido histórico. Para Hegel, como es bien sabido, derecho significa el conjunto de obras, de instituciones, de actividades y prácticas comunitarias por las que la libertad se va haciendo real. Lo cual, por ser compartido, es indisoluble del derecho como ordenamiento jurídico.

La toma de conciencia de que el yo es una tarea encomendada a sí mismo le convoca a superar el principio violento y destructor, como condición para su propia realización. La lógica violenta conduciría, en efecto, a la sucesiva eliminación de oponentes. La propia racionalidad en primer lugar. Y no cabe duda que algo similar parece decir la historia. Pero la conciencia ética sale al paso para advertir que eso supone, con la autodestrucción, un reconocimiento de la inhumanidad. De ahí que también la historia va siendo testigo de la toma de conciencia de la indignidad de la violencia. Un permanente «no hay derecho», «esto no es justo» se sucede en todos los tiempos reivindicando la dignidad de los oprimidos y trayendo a primer plano la indignidad de los opresores. Pero, no cabe duda, la conciencia antiviolenta no puede eximirse del reconocimiento de lo violento. Por eso «la primera condición que debe cumplir una doctrina auténtica de la no violencia es haber atravesado en toda su densidad el mundo de la violencia; [...] hay que haber practicado hasta el fondo esta toma de conciencia de la violencia por la que se exhibe su trágica grandeza [...]. Sólo entonces, a costa de esta veracidad, se plantea la cuestión de saber si la reflexión revela un *plus*, algo *más grande* que la historia [...], reconociéndose como perteneciente a un 'orden' distinto del de la violencia que hace la historia»²².

«Orden distinto» que la reflexión revela: es la «estima de sí» como condición de posibilidad de la «estima del otro». A la postre, no se ve por dónde la violencia pueda perder toda justificación si no es en el reconocimiento de la identidad de los seres humanos. Lo que nos conduce a la permanente solicitud del reconocimiento de la alteridad por encima de las diferencias. El reconocimiento del otro como un «sí mismo» que, hoy por hoy, es más el ideal de una conquista que el logro de una posesión. En este asunto, Ricœur no deja de tomar sus distancias respecto a las tesis de Lévinas. Para nuestro filósofo, el reconocimiento del otro debe obedecer al principio de la *reciprocidad*, de inspiración fenomenológica, más que al de la alteridad, como quiere Lévinas. De este modo, la obligación del respeto radica en la propia iniciativa de los sujetos de la relación, con la marcada insistencia en el «yo puedo», «yo debo» de cada uno, frente al «heme aquí» de Lévinas. Lo que en situaciones reales de fuertes desigualdades, impone al fuerte obligaciones más fuertes.

²² P. Ricœur, *Histoire et vérité*, op. cit., p. 236; trad. cast.: p. 208.

Hegel es también aquí la buena referencia, al insistir en que el mundo de la *Sittlichkeit*, el de la libertad realizada por y en las instituciones, sólo es realizable por el *reconocimiento* (*Wiedererkennen*). Desde la *Fenomenología del Espíritu*, el reconocimiento es punto de partida de la reflexión ética y, por tanto, piedra de toque de la relación no violenta. En la dialéctica del señor y del esclavo, la intencionalidad ética se vincula a la génesis del reconocimiento, precisamente a partir de situaciones conflictivas. Aceptar que la ética consista en hacer posibles otras situaciones que las del señor y el esclavo, en esencia desiguales, conduciéndolas hacia el reconocimiento, además de distanciarse de la ética kantiana en la que el deber aparece desvinculado de situaciones concretas, implica todo un proyecto moral y político que supone, por sí mismo, la posibilidad de superar la violencia. Ésta, por el contrario, persistirá como esencial a toda situación en la que la alteridad no sea reconocida, precisamente respetando las diferencias.

Si bien el *reconocimiento* hegeliano nos aproxima a un ética más cargada de historia, no por eso la exigencia kantiana del *respeto* deja de ser, por reiterado que esto parezca, el imperativo más radical frente a la violencia. A la postre, tratar a los demás como fines en sí mismos, tiene siempre sentido y eficacia, incluso cuando se deben afrontar relaciones conflictivas. Si cada uno toma a los demás como fines en sí mismos, el otro y los otros no serán nunca enemigos a abatir, sino sólo contradictores u opositores a respetar, por encima de los conflictos. Lo que nos conduce a una segunda consideración.

2. Violencia y discurso

Más que atender de inmediato al «lenguaje de la violencia», la reflexión debe proceder a partir de la afirmación de la oposición entre *discurso* y *violencia*. Esto significa que donde hay violencia no hay discurso, y viceversa. El discurso, en efecto, supone, por sí mismo, el reconocimiento de la diversidad y de la jerarquía de lenguajes, respetando en cada uno su función y su valor. O, en otros términos, implica la comunicación de las razones sin elevar ninguna a *lógos* universal de un lenguaje igualmente único. En esto consiste la voluntad de sentido, por sí misma contraria a la univocidad que, por única, no puede sino llevar aneja la violencia.

Pero el discurso no es asimilable, sin más, al lenguaje por coherente que éste parezca. Reclamándose implícitamente de la confusión entre ambos, toda violencia se procura un lenguaje. La tiranía recurre a términos ideológicos, la revolución a la palabra vehemente de sus líderes; el terrorista y el opresor ejercen la seducción y la persuasión. Con más sutilezas, la violencia intelectual busca su legitimación a través de constructos ideológicos sofisticados para hacer pasar esta o aquella manera de ver las cosas como la única verdadera. Tentación de la que no están exentas, sino todo lo contrario, las filosofías cuando, por una interpretación dogmática de su historia, alguna reivindica, a través de sus escolasticismos, la exclusividad en el dominio de la verdad. Con ello la filosofía como discurso se pervierte en ideología excluyente, que prescinde de la verdad y sólo atiende a la coherencia de los enunciados. Para la filosofía, sin embargo, la coherencia no es disociable de la intención de verdad. Por eso, «el discurso verdadero coherente» es, precisamente, el que nadie ha pronunciado o detenta en exclusiva, precisamente porque a su definición pertenece lo plural y diver-

so y, por tanto, los discursos de los otros. De ahí la oposición entre el individualismo de la violencia y la comunicabilidad del discurso.

Con lo que acabamos de decir, se apuntan algunas convicciones permanentes de Ricœur que remiten a la práctica y sugieren líneas de acción.

En primer lugar, la no violencia debe pasar por la toma de conciencia de que no es la paz sino la guerra y la violencia el motor de la historia. La paz es sólo el fin pretendido por la acción individual y por la actividad política. Si ellas buscan alguna eficacia, no podrán entender como adquirido lo que es sólo procurado. Por eso el enemigo de la violencia debe reconocerse inserto en la misma historia violenta que pretende superar, participando en el sucederse cotidiano de la violencia y afrontándola con técnicas de carácter activo, esto es, con acciones concretas pacíficas y pacificadoras, enfrentadas a la acción directa violenta.

En segundo lugar, el lenguaje y la razón no pueden ser sometidos a las exigencias de una concepción sólo calculadora y dominadora de la naturaleza, de la historia y de la cultura. A la postre, todo reduccionismo del sentido –sea el de la razón al entendimiento o el del lenguaje a su estructura– se convierte en aliado de la violencia²³. En un contexto, como en gran medida es el que vivimos, en el que se ha reducido todo sentido a proyectos de dominio, por terrible que parezca, se comprenden aunque no se justifiquen, la violencia y el crimen como medio de dominio. Si política, profesión, lenguaje, cultura... van encaminados sólo al dominio, incluso «el crimen puro», el matar por matar, se abre paso como expresión perversa, pero no independiente, de la voluntad pura de dominación.

En tercer lugar, ya en el plano de las opiniones intelectuales y culturales, para Ricœur la razón –antes de Habermas– se manifiesta a través de la pluralidad de los modos de pensar. Y, del mismo modo que la unidad del hablar humano no adquiere sentido sino en la diversidad lingüística, la razón se manifiesta precisamente en su pluralismo. Es esto lo que llamábamos discurso, sea hablado sea pensado; discurso que rememora el concepto de *symploké* como género del alma, tan bellamente expuesto en el *Sofista* platónico. De ahí, por un parte, la exigencia de la comunicación como condición del conocimiento verdadero. Por lo que a las filosofías concierne, debe afirmarse que todas las filosofías *están* en la verdad, en cuanto que todas buscan la verdad. Lo que, por otra parte, trae a primer plano la solicitud de una hermenéutica amplia que haga comprensible la heterogeneidad y sea capaz de conjugar los diversos estilos de interpretar el lenguaje, mejor, los lenguajes. La filosofía, con mayor responsabilidad, no puede hoy ser ajena al empeño de contribuir a la constitución de discursos, antropológica y culturalmente coherentes, a partir precisamente de la diversidad de sus formulaciones.

Se pueden ahora deducir ciertos corolarios prácticos, que enunciaremos con las palabras expresivas de Ricœur.

a. Evitando entenderlo sólo como enunciado formal, adquiere categoría de principio práctico el enunciado siguiente: «El discurso y la violencia son los contrarios más fundamentales de la experiencia humana. Testificarlo sin cesar es la única

²³ P. Ricœur, *Lectures I*, op. cit., p. 138.

condición para reconocer la violencia allí donde se encuentre y recurrir a la violencia cuando es necesario»²⁴.

El discurso, pues, es el patrón de referencia para situar en su lugar la legitimidad y la no legitimidad de la violencia. Siempre y en todo caso, ella es lo contrario, lo otro, lo irreducible a discurso y, por eso, aquello de lo que no será nunca posible la apología o el disfraz. La violencia será siempre violencia y, en consecuencia, como opuesto, negación del discurso.

b. A partir de lo dicho se esboza un segundo corolario: «El recurso a la violencia debe entenderse siempre como culpabilidad limitada, como falta calculada; el que llama crimen al crimen, está ya en el recto camino del sentido y de la regeneración»²⁵.

Corolario que bien podría vincularse a la doble invitación fenomenológica de «ir a las cosas mismas» y «prescindir de la teoría». Precepto husserliano aplicable de modo eminente a la violencia: el asesinato, la violación, la tortura, la vejación de cualquier tipo... antes que enjuiciables en relación con circunstancias o teorías (políticas, culturales, sociales, coyunturales, etc.) son *hechos no discutibles*, evidentes por su propia materialidad. Por esto mismo, manifestaciones extremas de violencia, como el asesinato o la tortura, no pueden ser confrontadas con teorías, ideas, creencias o prejuicios... prescindiendo de lo que son como hechos. Antes que consecuencia de algo, el crimen es crimen.

c. Un tercer corolario adquiere, en consecuencia, carácter de imperativo: «‘No matarás’ es siempre verdad». Del mismo modo, negar legitimidad a la violencia es siempre legítimo, también cuando no sea posible la no violencia. Por esta razón, incluso en el límite extremo de la guerra, *no debe* ser cometido «ningún acto que haga imposible la paz»²⁶. Lo que implica, no sólo convicciones, sino responsabilidades: las de actuar siempre en dirección del discurso, incluso cuando se pueda hablar de violencia legítima.

d. No es posible pasar por alto que una de las formas más «tenaces de las formas de la violencia» es la venganza o pretensión del individuo de tomarse la justicia por su mano. Forma sutil, porque es ejercida invocando razones y presentándose como análoga a la justicia, cuando es su simulación. Con todos los reparos que el antiestatismo pueda sensatamente alegar, el estado civil y de derecho encuentra la razón más poderosa de su existencia precisamente en la capacidad de sustraer a los individuos «el poder de hacerse justicia entre sí [a través del] acto por el cual el poder público confisca en su favor este poder de pronunciar y de aplicar el derecho»²⁷.

El estado es el único detentor de la violencia y de la fuerza, siguiendo a Max Weber. Lo que, por una parte, socializa o «legaliza» la venganza; por otra, no puede impedir que al trasluz del poder (penal) estatal, se perciban sus trazas. Lo que, con toda una filosofía política, introduce la exigencia de la absoluta independencia de la institución judicial, con la solicitud del razonamiento y reconocimiento de las sentencias. Y no con menor apremio aparece la necesidad de una auténtica «educación en la equidad» de la sociedad civil, encaminada a disciplinar el deseo vindicativo.

²⁴ *Ibid.*, p. 139.

²⁵ *Ibid.*, *id.*

²⁶ *Ibid.*, *id.*

²⁷ P. Ricœur, *Le juste*, París, Esprit, 1995, p. 190.

e. Por último, los principios de la justicia no son suficientes para hacer frente a la violencia que se deriva de la adhesión a las convicciones (culturales, religiosas, ideológicas). Cuando éstas se elevan más allá de las legalidades, lo jurídico tropieza con su propia limitación. Es entonces cuando el imperativo kantiano del respeto debe tomar como objeto la propia convicción, asimilándola a la persona, y haciéndola, en consecuencia, digna del mismo trato que la libertad. El estado es sólo garantía de la justicia para reconocer y proteger la legitimidad del pluralismo, declarando como intolerable sólo al o lo intolerante.

Si cada uno de los ciudadanos no puede sentirse ajeno al empeño, corresponde de modo primordial a la responsabilidad del gobernante reducir la violencia, porque en esto radica la razón de ser del propio estado y de toda acción política. Tarea sin límites que solicita el ejercicio eminente de la prudencia, síntesis del mucho saber y del acertado proceder.